

# クシャミと人類文化

身体音からの人類文化研究の体系化のための試論

小野地 健

## はじめに

本稿をご覧になっている方でクシャミをしたことのない人はいないと思う。当たり前を確認するようであるが、男も女も原始人も現代人も、日本人であれ中国人であれ、インド人、アメリカ人であれ、人はクシャミをする。人間だけでなくチンパンジーやオランウータンや犬や猫だってクシャミをする<sup>(1)</sup>のである。つまり生理現象としてのクシャミは、人間の動物的側面に基盤を持ち、人類という種全体に広がりを持つ普遍的現象である。

そして注目すべきは、この普遍的な生理現象を各々の社会で、どのように観念し位置づけるのかという社会的現象としての次元でも、普遍的とってよい大きな共通性が人類社会にみられることである。

クシャミは単なる個人の身体の生理的反応としてではなく、本人や周囲に巻き起こる物事の予兆であり、吉凶や幸不幸を伴うものとして受け止められた。そのため人々はクシャミに対して畏れを抱き、クシャミをすると英語では「Bless You (神のご加護を)」、ドイツ語では「Gesundheit (健康を)」、イタリア語では「Salute (健康を)」(国際日本語普及協会 1999: 56)、イスラム教徒は「アッラーを賛美せよ」、ユダヤ人は「良い生命」、サモア人は「あなたに生命あれ」(タイラー 1962: 29)と唱え、日本では中世に「くさめ」「休息万命 急々如律令」と唱えており、近年でも地方によって「トコマンザイ (徳万歳)」(中村 1978)、「クスクェー (糞食らえ)」(山里 1997)と唱えるという。クシャミに対処するために世界中の人々が類似の習俗を発達させてきたのだ。

このようにクシャミの習俗が個々の社会を超えた共通の特徴を持つことは、以前から民族学、民俗学、文化人類学の多くの研究者の関心を集めてきた。従来の諸研究は、大きく分けて二つの分析的視点から、クシャミ習俗が共通性を持つ理由を考察している。一つは、クシャミを靈魂の観念と直接結びつけるものだ。つまり、クシャミのような激しい氣息は体内の靈魂が飛び出したり、悪霊が侵入したしるしであり、クシャミが靈魂の脱入をもたらすという観念には普遍性があるのではないかと仮定する。それゆえクシャミをすると、靈魂を守ったり、悪霊を撃退するための唱えごとなどの対処をする習俗が普遍的にみられるということになる。もう一つは、クシャミの不随意性に注目するものである。クシャミは不随意で意図せずに生じる制御困難な生理現象だ。ゆえに、神秘的で人間の意識を超えた無意識や外部の世界からの働きかけとして、クシャミはどの社会でも靈的存在や異界からのメッセージと位置づけられる蓋然性が高くなるとする。

本稿では、これらの視点をふまえつつ、より基本的で一般性のある分析的視点として言語とクシャミの対比という視点を導入する。言語は発声を分節して抽象的に記号化するものであり、人間は言語を意図的に発声してメッセージを他者と交換する。一方、クシャミは非分節、不定形な発声であり、不随意的に生じ特定の相手との交換を意図した発声ではない。このように対比したとき、言語とクシャミは正反対とってよい性質を持つ。この両者の対称的な関係性こそがクシャミ習俗の根本にあるのではないか。クシャミと言語という、共に人類全体に普遍的な行為同士の関係性からクシャミ習俗が生み出されているのならば、その習俗もまた人類全体に広がり

を持つのは当然のことになる。

本稿は以上の仮説によって、クシャミの習俗の問題を言語と身体、文化と自然という、より広い視点と大きな枠組みに位置づけて読み解こうとするものである。そのため、時代性、地域性の厳密な差異よりも、あえて共通性に強く着目する。また、本COEプログラムの目的は「非文字資料の体系化」を人類文化研究という大きな視野のもとで行うことであるが、本稿はクシャミに留まらずアクビ、咳、ゲップ、シャックリなど身近で日常的でありながら、体系的な分析対象になりにくい身体から発せられる非言語的な音声を、人類文化全体の中で体系的に分析する枠組みや土台を築く試論としての意図も持っている。本稿は人類文化を体系的に考察し研究するという目的の筆者なりのアプローチである。

## I クシャミの習俗と普遍性

—— 唱えごと、占い、噂、吉凶

### (1) クシャミの唱えごと

クシャミについての興味深い有名なエピソードが、英国の文化人類学者E・タイラーの『原始文化』に記されている。16世紀のスペイン人エルナンデ・デ・ソトがアメリカ大陸へ航海し、フロリダ半島に行ったときのことである。その土地の部族長が随伴の人々を連れてソトに面会したとき、大きなクシャミをした。すると、随伴の人々は口々に「太陽が汝を守れ、汝とともにあれ、汝を導け、汝を強くせよ、汝を保護せよ、汝に親切にせよ、汝を護れ、汝を成功させよ、汝を救え」などの祈りの身振りと言葉を発した。その様子を見たソトは驚いて「世界は一つだって、わかるだろう？」と部下に言ったという (Tylor 1994 : 90)。

ソトを驚かせたのは、中世ヨーロッパでは主君がクシャミをすると家来は帽子を脱いで、丁寧に敬礼をせねばならないという類似の習俗があったからだろう (タイラー 1962 : 29)。この習俗は19世紀頃までは高貴な人々の間に行われており、クシャミをするとお辞儀をするのが礼儀であった (野村

1994 : 241)。

その背景としてヨーロッパでは古代からクシャミに対して、唱えごとや祈りの所作をする歴史があり、古代ギリシャでは「ゼウスよ助け給え」と唱え、ローマではプリニウスが『博物誌』の中で「なぜ我々は誰かがくしゃみをした際に、健康を祝すというのだろうか。この上なく暗い人とだれもが認めるティベリウス帝でも、車に乗っていながら必ずそうしたといわれるし、くしゃみをした人の名前をそれにそえれば、いっそう念入りになると考えられている」(風間 1990 : 43) と記したという。はっきりとした理由がわからなくとも、クシャミに対して人々は古代からずっと、唱えごとをしてきたのだ。

先に指摘したように現在でもヨーロッパやアメリカでは、英語「Bless You (神のご加護を)」、ドイツ語「Gesundheit (健康を)」、イタリア語「Salute (健康を)」、スペイン語「Salud (健康を)」、フランス語「A vos souhaits (あなたの望みがかなうように)」(国際日本語普及協会 1999 : 56) と、クシャミの唱えごとが広く存在する。そして、その範囲は欧米に留まらない。

古代イランのゾロアスター教では、あくび、ため息をしたときや人のクシャミを聞いたときには、必ず「最高の主のように」「天則はもっともよし」で始まる重要な祈りの言葉を唱えるべしとされた (風間 1990 : 45-46)。古代インドではクシャミをすると「お健やかに」と言ったり、仏門に入った者は「南無、正覚し給いし阿羅漢たる世尊」と口にして浄めたという (風間 1990 : 44)。フィリピンでは主に女性が「ヘスマリアホセップ (Jesus Maria Josef)」と唱える (土田 1988 : 23)。イスラム教徒は「アッラーを賛美せよ」、サモア人は「あなたに生命あれ」、アフリカのモノモタパの王がクシャミをすると祝福の大声が全市に響き、ギニアの貴人がクシャミをすると、その場にいた全ての人は跪き、地面に接吻し、手を打ち、幸福と繁栄を彼のために祈った (タイラー 1962 : 28-29)。こうしてみると「世界は一つ」というソトの言葉が説得力を持ってくるのではないか。

## (2) 日本のクシャミの唱えごと

日本では『枕草子』に、にくきものとして「はなひて誦文する。おほかた、人の家をとこ主ならでは、たかくはなひたる、いとにくし」(池田 1995 : 51)と取り上げられているので、当時から唱えごとがあったようだが、具体的に何を言ったかは記されていない。クシャミの唱えごととして一番有名なのは『徒然草』第四七段に登場する「くさめ」だろう。

『徒然草』第四十七段：或人、清水へまゐりけるに、老いたる尼の行きつれたりけるが、道すがら「くさめくさめ」と言ひもて行きければ、「尼御前、何事をおはのたまふぞ」と問ひけれども、答へもせず、なほ言ひやまざりけるを、度々問はれて、うち腹たちて、「やや、鼻ひたる時、かくまじなはねば死ぬるなりと申せば、養ひ君の、比叡山の児にておはしますが、ただ今もや鼻ひ給はんと思へば、かく申すぞかし」と言ひけり。有り難き志なりけんかし(神田ほか 1971 : 129-130)。

クシャミをしたときには、「くさめ、くさめ」とまじないをしないと死んでしまうという観念があったのだ。日本でもクシャミと唱え言葉は不可分だったのである。そもそも柳田國男によれば、クシャミの古語はハナヒであって、現代の我々が用いる「クシャミ、クサメ」という言葉自体が、ハナヒという行為に対処するための唱えごとであり、それが次第に行為そのものを指すようになったのだという(柳田 1962)。

『名語記』(建治元<1275>年成立)にもクシャミをするとき、「クサメ」とまじなうことで鬼を追い払うとあり、一説として「休息万命急々如律令トトナフヘキヨクサメトハイヘリトイフ説アリ」(北野 1983 : 908-909)と紹介する。『簾中抄』(平安末期)、『捨芥抄』(永仁2<1294>年以前に成立か)、『二中歴』(建久末年頃成立)など中世貴族の記した作法書や歌学書などには、<sup>くさめ</sup>を<sup>くさめ</sup>したときに誦すまじないとして「休息万命 急々如律令」と記されており、『簾中抄』は「クサメト云ハ是也」、『捨芥抄』では

「くさめなといふハ是にや」と付言している(近藤 1925a : 87 ; 故実叢書編集部 1955a : 275)。文治元年(1185)から建久初年に成立した『袖中抄』では、仏教書の『四分律』で釈迦がクシャミしたときに周囲の僧達が「長寿」と唱えた故事を紹介して、正月元旦のクシャミに「千寿万歳急急如律令」と唱えるのはこの縁であると記している(川村 2000 : 278)。

以上のように中世には「くさめ」と「休息万命 急急如律令」という二つの系統のまじないがあった。当時の貴族はくさめの意義を「休息万命 急急如律令」と結びつけて解釈しようとしているが、両系統の関係は明確ではない。常光徹が指摘するように、俗間で使用されていたくさめのまじないに、知識人が興味を持ち、その解釈として「休息万命 急急如律令」の誦言を結び付けた、もしくは創り出した(常光 2006b : 241-242)という可能性は高いと思われる。

やがて近世になると、『梅園日記』に「今小児の鼻ひる時、かたはらにてとこ万歳といふは、祝しなほす意なり」(日本随筆大成編集部 1930 : 456)とあり、『嬉遊笑覧』巻八では、『寛永発句帳』から「くつさめや徳万歳のはなの春」の句を引用し、クシャミの誦言を「今はこれを徳万歳といひ、又下賤の者はくそをくらへといへり、休息万命のひびきに似たるもおかし」(日本随筆大成編集部 1996 : 323)との記述がある。

あらたに「とこ万歳・徳万歳」系統の誦言と、「糞を食らえ」系統の誦言が登場したわけである。とこ万歳・徳万歳系統は近代でも盛んに行われており、柳田國男(1875年生)、三谷栄一(1911年生)、中村義雄(1925年生)ら明治・大正生まれの研究者は、実際に自分の母や親族が「とこ万歳」と唱えている実例をあげている(柳田 1962 : 461 ; 三谷 1968 : 248 ; 中村 1995 : 199)。近年でも地方によっては伝承されているらしく、1993年に朝日新聞が「天声人語」覧でクシャミの唱えごとを募集したところ、福島県安達郡、東京下町、関東一円などから、「トコマンザイ」と唱えるという投書があり、「最初のトにアクセントを置き、三拍子のように早口で言う」。地方によっては、鼻の頭と額、あるいは

は背中を指先でトントン叩きながら言う、という(常光 2006b : 245)。

一方、糞を食らえ系統は「下賤の者」が唱えるものとされたい。『安斎随筆』(天明3年頃まで執筆)には「下賤の人はハナヒル時まじなひなりとてクソクラへと云ふ」(故実叢書編集部 1955c : 435)とし、これは休息万命を読み誤ってクソクラへと覚えたからだと推測する。『夜光珠』(享保12年)では作者の原省庵は「世俗嘔る時は咒とてくさめとも、くさんめともいふ、それを誤りて下さまのものはくそくらへといふなり」という解釈と「休息萬命急々如律令と唱ふるといふことあり、此息萬の反(倭語の格にて)産なれば休産命と唱へ、休息萬命といふべきを横訛りにくそく休息ら良え恵といひならはせるなるべし」(三宅 1979 : 369)と二つの解釈を記している。

糞食らえの語源が「くさめ」か「休息萬命」か、というのも判断が難しい。先に記したように、そもそも「くさめ」と「休息萬命 急々如律令」自体の語源と関係が不明瞭であるので議論が錯綜するのだ。語源に決着をつけることが本稿の目的ではないので深入りしないが、柳田國男が「クシャミのこと」の中で、「くさめ」は「糞はめ」であって、「糞食らえ」という共通の語義を持ち、隠れた悪意に対する反発、災いをもたらす相手への悪罵を示す言葉であったと指摘したことは重要である(柳田 1962)。

沖縄では「とこ万歳」系統の言葉は伝わっておらず(山里 1997 : 258)、「糞を食らえ」系統の誦言が盛んであることが知られている。琉球王朝が作らせた琉球方言の辞典『混効験集』(1711年成立)には「くそくはい」という語の項目があり、「童子の嘔時まじなふ詞 和詞にくさめといふ 徒然草に兒のはなひる時如此ましなはねば其兒に害有と乳母などの云ならはすと云也」(外間 1982 : 131)とある。その後現在では、糞食らえの意の「クスクュー」が広く言われており、その誦言の由来を語るクスクュー由来の民話が多く語られている。これについては、後に詳しく分析する。奄美大島でも糞食らえの意で「クスクレー インニャクレ」(恵原 1973 : 375)、「インニャ クス クス コォレ」(田畑 1992 : 187)

と唱える。一方、北の北海道のアイヌでも、「糞食らえ」の意の唱え言葉が使われる。静内「シエワアン(糞でも食らえ)」、平取町貫気別「シー ヤイコタチ(糞まぶせ)」、芽室、浦河「シー コンチコロ(糞くらえ)」(斎藤 2005 : 242)などである。

以上をみると欧米が「God Bless You」に代表されるような神への祈願、祝福を基調としているのに対し、日本は「とこ万歳」系統の祝福がある一方で、「糞を食らえ」という罵倒型の事例が比較的多く報告され、大きな特徴になっているといえよう。

### (3) クシャミ判断と占い

いずれにせよ、クシャミに際して、神の加護や祝福、健康の祈願、みえない相手を罵倒するような言葉を唱えて対処せねばならないということは、何か得体の知れない力との接触、働きかけによってクシャミは引き起こされると考えられていたのだろう。そのような面をよく表すのが、クシャミ判断やクシャミ占いである。クシャミをする回数や状況によって、そこに吉凶や運勢という当人の意思を超えた兆候を読み取ろうとするのである。

13世紀のスコットランドの占星家ミケル・スコットという人物のクシャミ判断を堀維孝が紹介しているが、①仕事をしているときに二度または四度クシャミをしたらすぐ起って歩き回るとその仕事に成功する。②三晩続けて夜に二度クシャミをすると、それは死か異変が家に起こる兆し。③契約をした後に一度クシャミをするのは、約束が守られる兆しだが、三度クシャミをすると契約は守られない(堀 1927b : 34)という複雑なものである。

英語圏ではマザーグースの歌に「月曜日のクシャミ、危険なクシャミ。火曜日のクシャミ、知らない人とキス。水曜日のクシャミ、手紙を貰う。木曜日のクシャミ、いいことあるよ。金曜日のクシャミ、悲しみのクシャミ。土曜日のクシャミ、愛しい人に明日は会える」(小馬 2003 : 106)とあり、曜日によって占う。古代ギリシャでは、真夜中から真昼までのクシャミは良くない。真昼から真夜中までのクシャミは良いとされ、昼夜という区切りで占う(風間 1990 : 42)。どちらもクシャミをした時間によ

て占うわけである。古代ギリシャでは一方で、クシャミが聞こえてくる方向が左右どちらかであるかで、吉凶を判断することも行われた。右から聞こえるクシャミは行動を促す良い兆しであるが、左から聞こえるクシャミは人を震え上がらせるほどの凶兆であった（風間 1990：40-42）。また、レパース諸島では穏やかなクシャミは何の害もないが、激しい発作は呪詛のしるし（堀 1927a：116）とその深浅で判断した。ケニアのキプシギス人は、男の赤ん坊は右の鼻の穴、女の赤ん坊は左の鼻の穴でクシャミをするという観念がある。そしてクシャミが右の鼻から出ると男性が噂をしている、左なら女性であり、クシャミが深ければ吉、浅ければ凶とし、左右、深浅、男女という複雑な組み合わせで吉凶を判断する（小馬 2003：116）。

ケニアのケイヨ人は子供の一回だけのクシャミは凶兆、二回以上続くと無意味（小馬 2003：106）とし、ニューギニアのコイタ人とモツ人は出漁の際にクシャミ一つは吉、二、三は凶（堀 1927b：34）と回数で判断する。この回数による判断は日本人に馴染み深い。日本では「一褒められの二惚れられ、三誹られの四風ひく（江戸）」（三田村 1998：22）、一ほめられ二そしられ三ぼめられ四風邪ひく（東京）、一ほめられ二笑はれ三そしられ四風引く（丹波天田郡）、一ほめ二そしり三笑はれ四風引く（岐阜）、一つよし二つうわさ三つ風（甲州東八代郡）、（柳田 1962：465）、一つ褒められ、二つ憎まれ、三つ風邪引き（堀 1927b：33）と、回数によって判断することが広く行われている。これらは、自分のいないところで話されている噂の判断であるが、クシャミは人に噂されているから起こるとする観念は中国、日本、韓国、台湾、ベトナム、カンボジア、フィリピンなどアジアに多く、またアフリカ、太平洋、アメリカ先住民など広く見られる観念（堀 1927a：114-115；土田 1988：22；国際日本語普及協会 1999：57；小馬 2003：116；常光 2006a：237-257）として重要である。

#### (4) 凶兆としてのクシャミ

以上のように、クシャミは吉凶や幸不幸という、

人間の制御や操作を超えた状況をもたらす予兆とされた。上にあげたクシャミ判断は、場面や状況によって吉凶両面に作用する不安定なもの（であるがゆえに融通性も高い）であったが、吉凶が、はっきりと受け取られる場合も多い。

古代から中世の日本ではクシャミをするか、聞こえるかすると外出を取りやめる習俗があったことが知られている。16世紀戦国時代の日本を訪れた宣教師ルイス・フロイスは九州の五島の人々のクシャミに対する興味深い慣習を記述している。

五島の住民の他の滑稽な迷信は、くしゃみをするを極度の凶兆と見なしていることである。それゆえある人が殿のところへ行かねばならぬとか、あるいは殿がその人を自邸に呼んだ時、彼が「それがし某、今朝くしゃみをいたしましたゆえ罷り出でられませぬ」と答えると、もう彼はその日、出仕する義務を免れるのである。また同様にその人が殿のところまにまに罷り出ようとした時に偶然くしゃみをしたならば、その日、彼は殿と話し得ないで帰宅せねばならない（松田 1982：217-218）。

このようなクシャミの習俗は、古くは『古今和歌集』巻第十九俳諧歌に「いでてゆかむ人をとどめむよしなきに隣の方に鼻もひぬかな」（小沢 1977：389）との歌があり、当時から外出するときに鼻をひる＝クシャミがあると、取り止める観念があったのだろう。

この歌に関しては中世の歌学書に注釈がつけられている。藤原清輔が著し保延年間（1135～41年頃）に成立したとされる『奥義抄』には、「ことのはじめもののさきに、はなひつればあしき事にてあるにや」と言い「又はらへするをりはなひるをばいむは此心也。人の家を出づる時おのづからわるきものなどあひぬれば、くすしき人はいみてかへりいりなどすれば、いづる時はなひる人などのあるは、いむことにてはべるにや」（佐佐木 1963：343）と記され、顕昭が著し文治元年（1185）から建久初年（1190）に成立した『袖中抄』には、「顕昭云、はなひるは、

何ごとにもよからぬ事なり。年始にもはなひつれば、祝ひごとをいひてほがふなり。されば人のものへ行かむずるはじめに、隣の人のはなひむを聞きても、くすしからむ人は立ち止まるべきなり」(川村 2000：278) と記されている。

いずれも「あしき事」「よからぬ事」として忌むべき凶兆と受けとめられ、人々が何か行動を起こそうとするときに、クシャミはそれを中断・停止させるものであった。堀維孝の研究によれば、中世の合戦・軍陣の作法書『随兵之次第事』『中原高忠軍陣聞書』でも出陣の際のクシャミは忌まれており、クシャミをすると、具足の上帯を解いて結び直し、弾指をしたり、上帯や腹帯をしめ直さねばならなかったのである(堀 1927a：105)。

台湾の高砂族では、クシャミは悪霊が近づいているしるしであって不吉なものであり、特に狩猟に出掛けたり、畑へ行く前に注意すべきものだった。人のクシャミを聞くのも危険であって、クシャミを聞いてしまったら、中止するか一服して休み、悪霊が通り過ぎるのを待った(土田 1988：21)。パイワン族は高砂族よりもクシャミを強くタブー視し、狩猟の途中でクシャミをしてはいけなかった。敵や獲物を逃してしまうからであり、一行にクシャミをしたものがあれば、全ての銃や刀は祓う。場合によってはクシャミの当人は引き返して出直す。または携帯した食料を捨てる。粟の収穫中や、薪や木を切るために出掛けるときも同様のタブーがある。身体に薬をつけるとき、人に物を与えるときにクシャミが出たら中止する(土田 1988：21-22)。

インドのベンガルではクシャミは一般に凶とされて、死神の招きと考えられ、クシャミをすると中指と親指を合わせて音を立てる。人の背中やクシャミをすると、された人は死ぬかもしれず、それを避けるにはその人の背中を抓る。猫や犬のクシャミは雨降りか家族の死の前兆であり、旅に出ようとするときにクシャミがあると、必ず旅先でトラブルが起きる(ボンネルジャ 1944：173-174)。その他にもインドでは、人が仕事を始めるときにクシャミを聞くと、それをやり直さなければならない(堀 1927a：105)、古代ではクシャミは咳やつまずきと共に不吉

とされ、仏門に入った者はクシャミをしてしまったら「南無、正覚し給いし阿羅漢たる世尊」と唱えて浄めた(風間 1990：44)等の例がある。

トンガ人は仕事の開始にクシャミをすることを最悪の前兆とし(タイラー 1962：29)、サモアでは、病気に罹った長老の子供を船で運ぼうとしたところ、其の子がクシャミをしたので、人々は出発を恐れて、船を陸に引き上げたという事例がある(堀 1927a：104)。

アフリカではケニアのケイヨ人の事例を小馬徹がマッサムの報告に依って紹介している。ケイヨ人の戦士は辺りに子供たちがいると、彼らがクシャミをするのを恐れて結婚の交渉をしやうとしなかった。また、村の長老会議で重大な議論が行われている最中にクシャミが出ないように、男たちは鼻を捻りあげてクシャミを引っ込ませた。女が子供が無いのを理由に長年共に暮らしている男のもとを離れ、他に夫となる男を探す旅の準備をしているとき、同居しているその男のクシャミを聞くと出発を延期した(小馬 2003：119)。

ヨーロッパでは、古代ローマでクシャミをすると「Absit Omen (凶兆よ去れ)」と唱え(長野 1994：18)、ドイツでは靴を履いている時のクシャミは悪運の兆し(堀 1927b：34)とされた。ドイツ語のクシャミの際の唱えごとである「Gesundheit(健康を)」の由来を語るドイツ民話を小馬が紹介しているが、それによればクシャミをすると死神が現れ、それを撃退するために、「Gesundheit(健康を)」と唱える習俗が行われるようになったというのである(小馬 2003：112-113)。クシャミは死神の到来する凶兆と受けとめられていたことがわかる。

## (5) 吉兆としてのクシャミ

クシャミが凶兆とされやすいのは生理現象として風邪などの身体の不調や、塵や埃による刺激によって引き起こされるという経験的事実に即している面もあるのだろう。しかし、クシャミをそのような単純な生理的次元や、凶兆という一面に還元出来ないのは、クシャミを望ましい吉兆とみる事例も多いからである。

言語学者の風間喜代三の指摘によれば、古代ギリシャでは、ホメーロスの『オデュッセイア』に、オデュッセウスが故郷に帰還するとき、彼の息子のテレマコスのクシャミがそれを予兆する吉兆として受け止められている（風間 1990：40）。『アナバシス』では、クセノポンが戦場で苦境に立ち、決死の覚悟で戦いの覚悟を語ったとき、誰かがクシャミをすると、皆がいっせいにひざまずき神を礼拝した。クセノポンはこれを救いの神ゼウスの前兆が現れたとし、彼は祖国への退却に成功する（風間 1990：41）。

古代ローマでは愛の神が、恋の成就のしるしとしてクシャミをした。ローマでは当初は左を吉とし、その後ギリシャの影響で右を吉としたので、愛の神も最初は左、後には右からクシャミをするとされるようになったという（風間 1990：42）。

以上のように、想い人が現れたり、願いの成就、愛情のしるしとしてのクシャミは、古代日本にもみられる観念である。『万葉集』巻十一の歌「うち鼻ひ鼻をぞひつる剣太刀身に添ふ妹し思ひけらしも」（青木 1980：244）は、突然クシャミが出たのは愛しい妻が自分を想っているからだろうか、と歌ったものであり、同巻の柿本人麻呂の「眉根搔き鼻ひ紐解け待てりやもいつかも見むと恋ひ来し我れを」（青木 1980：288）と、それに対して女が返した「今日なれば鼻の鼻ひし眉かゆみ思ひしことは君にしありけり」（青木 1980：289）の歌は、当時、眉のかゆみ、紐が解けることと共にクシャミが恋人を想い、出会う予兆であると観念されていたことを示している。

近世の『嬉遊笑覧』では「人におもはるればはなひとなり。後には其意うつりて我がうへをかげにて後言するものあれば嚏るとてわるき事とす」（日本随筆大成編集部 1996：322）と、クシャミは人の想いを知らせるものであったが、その意味が変わり陰口を叩かれているという悪い意味になっていると記されている。

クシャミを吉兆とみるもうひとつの類型は、クシャミを望ましい靈魂の到来と解釈するものである。アフリカのズルー人にとって、クシャミは祖霊イドーロジが来て祝福しているしるしである。またク

シャミは病人が健康へ戻るしるしとされ、クシャミの後に神に感謝する。病人がクシャミをしないと病が重いとされ、子供のクシャミは健康でよく発育するしるしであるという。さらに神イトンゴが憑依したり、諸霊が臨在するとクシャミをする。そのためズルー族の占い者や呪術者は盛んにクシャミをするという（タイラー 1962：28）。ケニアのキプシギス人も赤ん坊の命名儀式の際に赤ん坊がクシャミをすると祖霊からの応答とされる（小馬 2003：111）。

ニューブリテン、レパース諸島、ニューギニアのコイタ族、ハーエー諸島の人々も、クシャミは身体から離れていた靈魂が戻ってきたしるしとして祝福する（堀 1927b：31）。

日本では子供の生後しばらくの間（しばしば七日）に子供がクシャミをした数だけ糸に結び目を作る鼻結びの糸の習俗があった。クシャミをするほど吉であるという（中村 1995）。古くは『山槐記』治承2年11月12日の記載に「御鼻員以練糸結之如恒云々」（増補「史料大成」刊行会 1981：173）とあり、文段抄にも「乳母がたの習はしに、其児の嚏る時、傍の人、鼻を合すとて、又『くさめ』といふなり、若し鼻を合せざれば、其嚏たる児に害ありといひ習はせり。其故に今も守刀などに鼻の糸とて青き糸をつけて、児の嚏る時、かの鼻を合す代りに其糸を結ぶなり」（日本随筆大成編集部 1930：455）と記されている。このように淵源を辿れば中世から存在する習俗であるが、明治頃までは各地で行われていたと見え、堀維孝は知り合いの婦人の話として、新生児が七夜の間クシャミをした数だけ麻をきつく結んで結びこぶを作る、ゆるく結ぶと子供の魂が入らない、その麻はお宮参りのときに産土神の鳥居の下にいける、クシャミをたくさんするほど身体の発育が良いという話を紹介し（堀 1927b：46）、国文学者の中村義雄は明治26年（1893）生まれの母と同38年生まれの叔母には、祖父と祖母によって鼻結びが行われていたことを報告している（中村 1995：201）。

この習俗では、クシャミをすることが子供の魂を安定させ、成長によい吉兆とされている。現代中国の浙江省でも「赤ん坊のクシャミはよい。生後一ヶ月以内はクシャミをするたびに魂が体に入ってく

る」(常光 2006a : 250)、「赤ちゃんがクシャミをすると少しづつ魂が入ってくる」(常光 2006a : 252)という興味深い観念がある。クシャミは外部からの霊魂の注入や移動という観念と強く結びついているのである。

以上見てきたように、クシャミの習俗はヨーロッパ、アメリカ、アフリカ、中東、インド、アジア、太平洋地域など世界各地にみられる。加えて、これらから窺えることは、人間にとってクシャミは唱えごとや特別の所作によって対処することを促す現象であり、程度の違いはあれ、そのような対処が必要な畏るべきものとして捉えられていることだ。

凶吉いずれにせよ、クシャミは神を降臨させたり、霊魂を呼び寄せ、人間の力を超えた畏るべきものと受けとめられていたのである。なぜ、クシャミは世界の多くの社会でこのような性質を持つのだろうか。まさに、ソトが驚嘆したように「世界は一つ」だと思えるような状況がクシャミの習俗にはみられるのである。この疑問に対し、従来の研究者はどう考えたのか学説史の論点を整理したい。

## Ⅱ クシャミの学説史

### (1) 氣息靈魂説

日本におけるクシャミ習俗研究の先駆者の一人である堀維考は「くさめに関する同一或は類似の迷信及び祝禱の作法が方々に行はれてあるいふ事は、議論でもなく意見でもなくて一の事実である」(堀 1927a : 103)と、このクシャミ習俗の普遍性に着目する。そして、この原因として「人間は肉体的に一種」とみるハリバートン説、「人間の心意の同一性」とみるエイベリー説の二つを紹介する。それに対して、堀自身はタイラーのアニミズム論を参照して、氣息が生命および靈魂と同一物とされる「原始的信仰」が広く各種族に存在し、それゆえに氣息の激しい発露であるクシャミが「草味人」の注意を引いたと主張する。そして赤ん坊が生まれたときクシャミをするという現象が、クシャミが生命や靈魂と特に結び付けられた理由であるとする。「古代人に

在っては氣息と靈魂とは一つ物であった。而してくさめは氣息の凝結で生命の発露であった。くさめの俗信の発生した縁因は以上の如くである」(堀 1927b : 39)と述べる。そして、クシャミの氣息を生命の表現と受け取れば吉兆となるが、逸出と受け取ると凶兆とされ、それに対処するために呪詞を唱えたりすることが行われたという(堀 1927b)。

堀のこの所説を氣息=生命靈魂説とすると、堀の後に「クシャミのこと」(柳田 1962)を発表した柳田國男も同様の考えを述べている。

日本では、二三の民間説話の中に、ただ痕跡をとどめてあるだけであるが、知能のまだひらけない民族の中には、鼻の穴をたましひの出入口のやうに、思つてゐる者がずいぶん多い。生命と不可分なる氣息がそこを通路とし、睡中にも遠く遊び、または親しき人々とあつて語り得るものが、ここより外には出て行く口はないと思つたからであろう。その靈魂がふいにおしだされ、なんらの用意もなく飛びだすばあひがあるとすると、これを一大危険としておぢおそれ、ことにだれかが悪くおもつてゐるために、クシャミが出るのだといふやうなことを教へられた人々はできるかぎり、それを鼻の穴からは出さないやうに、くせをつけてゐたらうことも想像せられる(柳田 1962 : 460)。

以上のように柳田は、氣息と生命、靈魂を結びつけ、それが不意に押し出され飛び出す危険をもたらすものとしてクシャミを捉えている。この氣息=生命靈魂説の視点を重視する研究者は多い。出口米吉(出口 1908)、豊川昇(豊川 1956)、三谷栄一(三谷 1969)、中村義雄(中村 1978)、多田道太郎(多田 1994)、長野晃子(長野 1994)、山里純一(山里 1997)、山中文夫(山中 1998)、斉藤たま(斉藤 2005)、常光徹(常光 2006b)等はクシャミと靈魂の関係をかなり本源的なものとする立場である。これらはいずれも元を辿れば堀の参照したタイラーのアニミズム論の延長線上にあることになる。この立場からの分析の特徴をまとめると、クシャミが畏られるのは、靈魂の脱入や動揺をもたらす氣息だけ



らであり、この観念には一般性があると想定する。そして、クシャミに対処して唱えごとやまじないをする習俗は、靈魂を護って引き留めたり、クシャミを引き起こした害敵や悪霊を撃退するために行われると結論する。

## (2) 不随意説

筆者もクシャミと靈魂の結びつきは一般性の高い重要な観念だと認識しているが、問題はそれがクシャミ習俗の原因なのか結果なのかということだ。クシャミが靈魂と結びついているから恐れられたのか、クシャミが恐れられたから靈魂の観念と結び付けられたのか。

この問題を考えるには、もうひとつの分析軸に目を移す必要がある。それは、柳田がクシャミは不意に出て自分で抑えることができない、という不随意性を指摘したことである。

クシャミはまことにふしぎなもので、出かかると、自分でもおさへることができない。アクビやセキバラヒとはちがつて、わざとしてみるといふこともできない。さうしていまでもクシャミはどういふわけで出るといふことを、はっきりと知っている人は少ないのである。これには、何かかくれた理由があるものと、むかしの人たちはみな思っていた。ただかういふものなのだ、なんでもないことなのだとは考へることができなかつた。そのいろいろの想像が、多くの国々で、奇妙によく似てゐたのである（柳田 1962：458）。

クシャミは意図せず不随意に起こる現象であるがゆえに、人々はなぜ起きたのか「かくれた理由」を求めると、という考察は、世界を意味のあるものとして概念的に把握しようとする人間の社会的動物としての本質をついている。また、アクビやセキバラヒなど他の音声との対比も視野にいれていることも重要だ。この不随意性について、三谷、常光らも留意しているが、より強く着目して、議論を展開したのは文化人類学者の野村雅一である。

野村は世界中の様々なしぐさ、身振りを比較考察

した『ボディランゲージを読む』（野村 1994）の中で、クシャミをアクビ、ゲップ、シャックリ、オナラ等を含む、広い意味での呼吸に関する身振りという枠組みで捉えている。その点では氣息＝生命靈魂説と似通うが、野村は靈魂などの実体的観念にクシャミの習俗を還元するのではない。意識の外にある生理現象をめぐる身体と文化との関係という、広く一般性のある問題として、クシャミの習俗を位置づけるのだ。野村は、クシャミに限らずアクビ、シャックリ、咳払いという人の意思に関わりなく出る生理現象が神や異界と交流する手段となっている事例をあげ、こう指摘する。「あくび、くしゃみ、せきばらいなど無意識的生理現象に由来する身ぶりは、目覚めた意識の支配する世界にとって無意味であるがゆえに、かえって意識と合理を越えた宇宙に達する信号となるのだ」（野村 1994：276）。無意識的、不随意的な身振りが、人間社会の中で持つ意味づけと関係から、クシャミ習俗の持つ大きな共通性、普遍性を見出しているのである。

小馬徹も「クシャミの比較民族学」（小馬 2003）で野村と基本的に同じ不随意性に着目する立場を継承し、咳や咳払い、アクビ、ゲップなどの身体音との関係性から、他の生理現象とクシャミの類似性と差異の再検討を行った。小馬によれば、容易に制御できる随意的で能動的、操作的な身振りである咳払いと、意思的に制御することは不可能ではないが困難な咳と対比すると、クシャミはほとんど制御不可能な生理現象であるがゆえに受動的な身振りであり、人間を超えた靈的存在から届く兆候と解される傾向が強いと指摘し、クシャミ、咳、咳払いの三項の間に「クシャミ（反応 Reaction）／咳（処理 Transaction）／咳払い（行為 Action）」の関係を設定できるとした（小馬 2003）。

野村、小馬の議論に従えば、クシャミは呼吸に基づく無意識的で不随意的に身体から発せられる音声として、アクビ、咳、シャックリ、ゲップなどとも共通する幅広い生理現象の一端である。このような無意識的生理現象に由来する身ぶりは、意識の支配する世界にとって無意味であるがゆえに、かえって意識と合理を超えた宇宙に達する信号となりうる。

そして、それらの身振りの間で対比したとき、クシャミは制御が困難で不随意性が高く操作性が低く、人間の意図や意識を超えた存在（神や悪霊、祖先など）からの働きかけや兆候として受け取られる傾向が強い。筆者もこの見解を妥当だと考える。

### (3) 言語との対比説

野村も小馬もクシャミを呼吸という基礎的な生理現象に関わる身振りとして位置づけ、さらに不随意的な生理現象とみなすことによって極めて一般性の高い分析視角を提供した。<sup>(2)</sup>しかし、筆者はこれに加え、より広く一般性のある分析的視点として、言語との対比という視点を導入したい。クシャミをアクビ、咳、シャッキリなど他の身体音と対比するのであれば、人間にとって最も重要な身体音である言語と対比する必要があるのではないか。

人間はあまりにも言語を操作的に使用し、記号的な手段として用いるため、言語の持つ生々しい生理現象としての側面は隠蔽されている。しかし、言語も口腔から排気された呼吸に関わる生理現象であることにはかわりはない。人間の種としての特徴は、生理現象としての排気を操作して言語へ加工し、それに大きく依存することだ。動物も人間もクシャミをする。しかし、クシャミに対し呪いごとをしたり、吉凶や幸不幸と関係づけて反応するのは人間だけである。それは人間が言語を使って、概念的にクシャミを認識する動物だからであり、言語との関係の中にクシャミが位置づけられたときに、生ずる出来事ではないか。言語にとってクシャミとは何かを考える事は、(言語を操る文化的動物である)人間にとってクシャミとその習俗とは何かを考える最も基本的な切り口になると考える。

## Ⅲ クシャミと言語

### (1) 言語とクシャミの対比的特徴

言語とクシャミの対比的特徴を考えてみよう。まず、随意性と不随意性の問題である。すでに柳田、野村、小馬が指摘したようにクシャミは不随意性が

強い。クシャミの衝動は当人の意思によらずにわき起こり、自らの行う行為でありながら自己の制御を離れている面がある。花粉症で止まらないクシャミに苦しんだり、会議や冠婚葬祭の厳粛な場面でクシャミを我慢できずに赤恥をかいたり、ひどい筋肉痛を抱えているときのクシャミの恐怖を味わったことのある人なら、よく実感できるだろう。

一方、言語は基本的に随意に発せられ、随意に停止できる。ときに思わず言葉が漏れる事はあっても、それは言語コミュニケーションにとって例外的なものに留まる。クシャミに比べれば声色や音量の調整も容易だ。総じて言語は意識の制御下にあり、操作性が極めて高い。

そして言語の最大の特徴はその記号性である。言語は発声を分節して、音声に差異をつくり、抽象的な記号として機能させるものだ。言語を構成する音声の差異を弁別している音の単位を音素と呼ぶが、この音素を組み合わせることで、意味を伴う語が作られる。さらに、語を組み合わせ、他者と交換することで複雑な言語コミュニケーションが行われる。言語として声を発するという事は、個々の人間の肉体と結びついた排気や氣息としてよりも、記号として機能する単位に声を加工することなのだ。

例えば、会話をするとき人それぞれ声の質は違われ、同一人物であってもそのときどきによって声の調子は違う。しかし我々が会話の際に「ありがとう」ということばを聞くとき、「あ」「り」「が」「と」「う」の順番に音声配列され、音声の弁別を聞き分けることができれば、人それぞれの声質・音量が違っても関わらず、問題なく意味内容を理解し、他者と共有することができる。つまり、通常の言語コミュニケーションにおいては、分節された声の配列が構成する概念的意味の把握が最優先され、言語が氣息として持つ個別性や身体性は排除されるのである。

それに対してクシャミは、個の肉体から発せられる生々しく荒々しい氣息としての側面が強く、言語と同じく口腔から発せられる音声でありながら、非分節的で不定形な発声である。分節して記号的な単位を設定し、概念的な意味伝達をするには、あまり

にもクシャミは操作が難しい。当たり前前であることを確認するようであるが、クシャミをしながら会話をするのは困難であるし、クシャミの発声を言語のように内部で分節して組み合わせ、記号的に意味を与えるのも困難だ。先にふれたクシャミ判断では「一ほめられ、二そしられ…」のようにクシャミを一回するごとに、ひとまとまりにして、意味づけをしており、それ以下の単位に音声を分節したり、組み合わせたりして、意味を与えているわけではない。クシャミは言語コミュニケーションの枠外に位置し、言語が作り上げた音声の分節を攪乱し、脅かす音声であるといえよう。

そして、クシャミが攪乱し脅かすのは、狭義の言語の分節だけではない。我々の経験的事実からいっても、クシャミは単に息を強く吐き出すに留まらず、唾、鼻水、涙の噴出を伴い、ときには屁、鼻血、尿漏などを引き起こす。いわば、自らの肉体の一部を内部から外部へと放出して交わせ、肉体の境界部分を攪乱する。このような境界と侵犯の問題は、象徴人類学のケガレやタブーに関する議論では馴染み深いものだ。しばしば、どの社会でも人体から排出される糞便・尿・精液・血液・毛髪・爪・垢・つば・母乳などは、ケガレとしてタブーの対象になる(リーチ 1976: 76)。それは、それらが自分であって自分でない曖昧なものとして両義性を持ち、自他の境界を脅かし、その延長にある文化秩序を脅かすからだ。

文化人類学者E.リーチは、この種の性質を持つ音声として、前言語的な音である号泣・片言しゃべり・おならを例としてあげるが(リーチ 1981: 131)、クシャミは氣息や唾、鼻水を撒き散らし、涙や尿まで沁み出させて、身体の境界を侵犯し両義性を持つ現象であり、ケガレとしての属性を強くもつことは明らかだろう。クシャミが異界との交流・媒介手段となるのは不随意性だけでなく、このケガレの両義性とも強く関わっていることは確実である。両義性を持ち境界を侵犯する属性を持つからこそ、人間の世界の境界を越えて異界へと達することができるし、境界を越えてやってくる異界からの兆候を示す記号になりうるのだ。<sup>(3)</sup>

一方、言語を喋ることも体内から吐き出される呼吸に関わる生理現象であり、ケガレの属性を帯びる可能性はある。しかし、先に確認したように言語は分節、差異化のための記号として機能しており、他の身体音と比べると氣息としての身体性は極小化されている。むしろ、言語がその記号性を保つためには、クシャミのように分類を攪乱する身体音をタブーとして排除しなければならない。言語はクシャミに代表される身体音をタブーとして抑圧し、周縁化することで成立するのだ。

このように言語とクシャミには、対比することで浮かび上がる構造的対称性が存在する。それは「文化」と「自然」の対立といってもよい。言語が世界を分節、差異化して秩序体系としての「文化」を構築する論理であるとする、クシャミはその外部に位置する無秩序で未分節な「自然」の論理を象徴する。クシャミに対して世界中の人々が無関心でいられず、それに対処する習俗を発達させてきたのは、人間という種にとって最も特徴的で本源的な認識手段である言語を攪乱し脅かすからであり、脅かすものであるからこそ、言語とそれによって創られる秩序を越える力を感じさせるからだろう。まさに、この力こそが人々を畏れさせたのだ。

## (2) クシャミのまじないと唱えごとの論理

クシャミに対する畏れは、クシャミから吉凶、運不運を感じ取るクシャミ判断やクシャミ占いの習俗によく表れている。運や吉凶は人間の予測のできる範囲を越えており、制御することのできない、抗い難いものだ。そのため、自分自身の身体におこる不随意で、直接意味の把握できない不可解な現象であるクシャミが、運、吉凶を示すものと受け止められるのである。そして、クシャミの示す兆候が凶兆であれ吉兆であれ、人間の制御できない力の介入であることには変わりがない。人の制御できない自然の力を過度に引き入れてしまうことは、人間の作り上げた差異の体系としての文化秩序への脅威である。

クシャミに対して単に吉凶を感じ取るだけでなく、それに意図的にまじないを行う習俗が行われるのは、この脅威に対処して、クシャミをなんとか文

化の中に位置づけなおそうという行為であると考えられる。先に記した「鼻ひたる時、かくまじなはねば死ぬるなり」という『徒然草』の例や、『文段抄』の「乳母がたの習はしに、其児の嚏る時、傍の人、鼻を合すとて、又『くさめ』といふなり、若し鼻を合せざれば、其嚏たる児に害ありといひ習はせり」（日本随筆大成編集部 1930：455）という例にあるように、クシャミによって引き起こされる状態を回避し、修正するためにまじないは行われているのだ。<sup>(4)</sup>

クシャミに対し祝福・健康祈願を唱えるタイプの事例をみてみよう。小馬徹がドイツ民話とケルト民話の二つのクシャミの唱えごとの由来話を紹介している。ドイツ語のクシャミの際の唱えごとである「Gesundheit（健康を）」の由来とは以下である。

ある男が盛んにクシャミをしていると死神が現れる。死神は「この男に Gesundheit（健康を）」と言ってやる人間がいたならば、自分がここにやってくることもなかったのに」と独り言をもらす。それを聞いたのはその家に忍び込んでいた泥棒であった。思わず泥棒は「Gesundheit（健康を）」と唱え、男は救われる。それから、クシャミをすると「Gesundheit（健康を）」と唱える習俗が行われるようになったというのである（小馬 2003：112-113）。

ケルト民話では以下である。

ビリー・マック＝ダニエルという飲んだくれの無頼な若者が、ただで酒を飲みたい一心から、ふとしたことで侏儒（妖精）の手下になってしまった。彼は、夜な夜な侏儒のお供を務め、侏儒がマジナイをかけて馬にした灯芯草（蘭草）に跨って各地をいっしょに駆けめぐり、旧家の酒蔵に忍び込んで酒樽の栓を抜いてワインを痛飲して回っていた。ある日のこと、明日は自分の千歳の誕生日だと、侏儒がビリーに語った。それを聞いて、ビリーは思わず『神の祝福がありますように』と唱えて祝福した。すると、侏儒は二度とその言葉を口にするなど息巻き、さもないと自分はお前のお陰で破滅することになると、ビリーをきつく脅

した。そして、翌日（新郎）ダービー・ライリーの結婚式会場から花嫁のブリジット・ルーニーを盗み出して、自分の結婚式を挙げる計画を立てていることを告げた。当日、侏儒とビリーは天井の梁に並んで腰掛けて、花嫁を盗む機会を虎視眈々と窺っていた。そして侏儒は、花嫁が三度クシャミをして、しかもその三度とも誰もすぐに『お大事に』と唱えなければ、その時こそブリジットが自分の花嫁になる時だと、ほくそえんで語った。やがてこの日、ブリジットは二度軽くクシャミをしたが、周りの人々は皆結婚式の支度に忙しいうえに、辺りの喧騒に紛れて気づかず、『お大事に』と唱えてやるものは誰もいなかった。しかしながら、千歳もの年寄りの花嫁にされるブリジットに内心深く同情していたビリーは、彼女が三度目にクシャミをした瞬間、思わず知らず『神のお恵みを』（“God Save Us.”）と内面の思いを声に変えて口から出してしまった。侏儒は、ほとんど掌中にしていた花嫁を失った怒りに任せて、ビリーを荒々しく梁から突き落とすと、どこへともなく姿を眩ましてしまった（小馬 2003：113-114）。

以上の例では、人間のクシャミは死神や侏儒<sup>こびと</sup>という、異界の危険な存在の到来を招く契機となっている。これは、クシャミの持つ異界との交信性と、それを人間の世界に引き込んでしまうことによって起こる文化秩序への攪乱への潜在的驚異をよく示している。さらに、クシャミは通常の言語とは異なる次元のコミュニケーションを（たとえそれが死神のような望ましくない存在との間であっても）不随意に成し遂げてしまうという両義性も示しているといえるだろう。

それに対し、唱えごとは異界のものとの接触を断ち切り、クシャミによって引き起こされるはずだった状況を無化している。いわば、クシャミのもたらす文化秩序への攪乱を回避し、秩序を修正するのである。<sup>(5)</sup>再確認するが、クシャミの発声は、言語のように明瞭に分節された音声ではなく非分節的で不定形な音声である。そして、意識的に制御できず、急に思いもかけずにもよおしてくるものであり、特

定の相手に向けられたメッセージでもない。一方、クシャミに対してなされる唱えごとは、分節された音声であり、記号的な意味を持つ言語であり、その内容は定型化されており、意識的に唱えられる。

つまり、クシャミの唱えごとの習俗とは、不随意になされ、非分節的で不定形な音声を発することで言語的混乱を引き起こすクシャミに対し、「Gesundheit（健康を）」、「Bless You（神のご加護を）」や「急急如律令」等と明瞭に言語音として分節され、なおかつ類型化されたフレーズを意識的に唱えるという、言語の随意的で典型的な側面を強調する<sup>(6)</sup>ことで、混乱を中和して調停し、言語コミュニケーションの秩序の中にクシャミを回収しようとする論理を持つ行為なのだ。

クシャミが反言語的な属性をもち、それによって文化秩序を脅かすものなら、それに対処するにはクシャミを言語コミュニケーションとその論理の中に組み込むことが、最も適切な対処法となるのは当然である。クシャミに対して唱えごとを行うのは、まさにこの典型的な習俗であると位置づけられよう。

そしてクシャミの言語コミュニケーションへの回収をより強めるのが、クシャミをした当人ではなく、周囲の人が唱えごとをして、当人が応答するという過程である。クシャミの唱えごとは個人単独ではなく、周囲の人々とのやり取りの中で、応答形式で発せられることが多い。

言語は他者との言葉の交換である会話によって機能するが、クシャミは言葉の交換から逸脱している音声である。クシャミは主に鼻の粘膜の刺激に誘発されて不随意に喉から発せられ、特定の相手へと向けられた記号的な内容を持つメッセージではない。誰から受信し、誰に発信し、何を伝えるのかがまったく不明確なのだ。この点でもクシャミは反言語的なのである。そのため、クシャミは野村雅一が指摘するように、異界や霊界からのメッセージや呼びかけという、通常の間人同士の言語の交換や会話とは異質なものと位置づけられる傾向が強くなるのである。

このような性質を持つクシャミに対し、あたかも言語によるメッセージが発せられたかのように、呼

びかけと応答の言葉の交換を行うことにより、本来ならば意味不明で交換されざる音声としてのクシャミを言葉の交換の中に位置づけるのだ。これは、対象と意味が不明確なクシャミの発声を、明確な対象に差し向けられたメッセージの交換として、言語コミュニケーションの内に回収しようという論理なのである。

### (3) 「糞食らえ」という論理

こういったクシャミと言語コミュニケーションの関係を、より劇的なかたちで示すのが、クシャミに悪罵の言葉を投げつける「罵倒」タイプの唱えごとだ。この代表的なものは沖縄や南西諸島で伝えられている「クスクェー（糞食らえ）」の誦言である。この誦言の由来を語る民話は「クスクェー由来」として、多く伝えられている。一例を挙げると以下のような話である。

遊郭の女と金持ちの若者が、夫婦になる約束をするが、女は病気で死んでしまう。女は若者のことを思い続けて成仏できず、幽霊となってさまい歩く。しかし、その幽霊女は若者が自分のことを忘れて他の女と遊んでいるのを見てしまい、腹をたて復讐を考える。やがて若者は村の娘と結婚するが、子供が生まれるたびに、どうしたわけか一カ月もしないうちにすぐ亡くなってしまふ。そんな折、ある男が暗闇の晩に大雨に降られて墓場で雨宿りしていると、なにやら墓の中から話し声が聞こえる。話の主は幽霊女と母幽霊であった。話の内容は、女幽霊が今まで夫婦の子供を殺してきたこと、これから生まれる子供も殺す予定であることだった。これを聞いた男は若者に、子供の死は女幽霊の仕業であると知らせ、生まれた子がくしゃみをするとき、必ず「クスクェー」と言うよう助言する。その後、三日目に赤ん坊がくしゃみをしたので、その場にいた家族全員で大声で「クスクェー」と叫ぶ。その子供は無事、健康に育ったということだ（筆者要約）。（稲田 1983：176-178）

類話が多いが『日本昔話通観』ではモチーフ構成

を以下のように整理している。①男が生まれた子の出産祝いをする、見知らぬ女が来て歌い踊る。②あとをつけると、女は墓の入り口で後生の王に、生身の人間とつきあいおそくなった、と叱られている。③女の幽霊が、子供にくしゃみをさせて命を奪ってくる、とことわると、王が、賢い人間にクスクェーと言われると失敗すると注意している。④そのうち子供がくしゃみをするたびに、親たちがクスクェーと言うので、幽霊は子供の命を奪えない。⑤これが、子供がくしゃみをする、クスクェーというならわしの起源となる（稲田 1988：390）。

この「クスクェー由来」でも、クシャミは魂を抜き取る恐るべき悪霊の到来であり、クスクェーの唱えごとによって、その事態を回避、修正するというクシャミ＝異常事態の到来、唱えごと＝その事態の解除という対称性が明瞭に窺えることは、まず指摘できよう。

そしてこの由来話では、クシャミの反言語性がもたらす文化秩序の攪乱性は、悪霊が到来し魂を奪いにやってくるという、極めて恐ろしいものとして表現される<sup>(7)</sup>。類話をみると、悪霊は鼻をくすぐってクシャミをさせて鼻から魂を抜きとるという記述がある<sup>(8)</sup>ので、クシャミをそのまま放っておくと、悪霊が鼻をくすぐるといふ呼びかけに、人間がクシャミで応答する、という悪霊との望ましくないコミュニケーションが成立し、魂をとられて死の世界へ（つまり文化秩序の外部としての自然へと）と引きずり込まれてしまうのだろう。

この事態を防ぐ唱えごとが「クスクェー（糞食らえ）」なのである。「クスクェー（糞食らえ）」系統の誦言が特徴的なのは、クシャミとほぼ同時に発せられることだ。柳田國男はまじないの言葉は、クシャミの出た瞬間か、できるなら同時にクサメ、クソハメ等と唱えることが有効であったと指摘し（柳田 1962）、常光徹はこれを受けて、クスクェーの誦言の最初に「ハー」という擬声の付いた「ハークスクェーチャー」といふ誦言を紹介して、クシャミと同時にクスクェーの誦言を発することが悪霊に付け入る隙を与えない重要な手段であったと指摘している（常光 2006b：255-256）。本稿の言語との対比とい

う視点から分析すると、これは身体音としてのクシャミの意味不明な発声と氣息を意図的に「クスクェー（糞食らえ）」という言葉に言い替えることであり、身体行為を言語の次元に置き換え、本来は不随意で受動的に訪れるクシャミの衝動を、人間の側から意図的に悪霊に呼びかける積極的な行為へと変換しているといえよう。いわば、悪霊が鼻から魂を取ろうとする瞬間に「糞を食らえ」と言うことで、鼻口から排出される命の象徴である魂と、肛門から排出される死の象徴である糞便を、即座に置き換えているのであり、魂ではなく糞を食っていけと呼びかけているのである。

しかし、この呼びかけは応答が拒否されている。糞という食えないものを「食え」と言われても、拒否するしかない。この呼びかけによって悪霊は魂もとらずに退散するしかなくなるのだ。元をただせば、悪霊との応答が成立してしまうと魂を取られてしまうのだから、悪霊が応答を拒否せざるをえないような呼びかけをすることが、人間にとっては好ましい。つまり、この呼びかけは悪霊との間に意図的にディスコミュニケーションを生み出すために発せられているのだ。

このように、あらかじめ拒否されることを想定した呼びかけを、あえて投げかけることは、ディスコミュニケーションを引き起こし、混乱をもたらすだけのようにも思える。しかし、クシャミの反言語的側面から生じる、言語／反言語という文化秩序を脅かす根本的なディスコミュニケーションに対し、クシャミの音声を悪罵に言い換えて言語の次元へと変換することで、呼びかけ（悪罵）／拒否という言語の論理内部でのディスコミュニケーションへの縮約が行われ、文化秩序への脅威は減少しているのである。そして、言語化することで、クシャミによって生じる文化秩序の混乱は、鼻をくすぐって魂をとりに来る死霊や悪霊に対し悪罵の言葉を投げつけて撃退した、という物語的な説明の回路を与えられ、クシャミの不随意性や非分節性によって生じる意識的・言語的混乱は生理的次元から一挙に文化的次元へと回収されるのだ。

さらに、通常であれば会話の中で忌避される悪罵

が、クシャミの脅威を防ぐ好ましい言葉としての位置を与えられ、うまく活用されている点も重要である。悪罵を含む広い意味での悪口を文化として捉えた中世史学者の山本幸司は、悪口は社会の中でいつでも否定的存在だったわけではなく、人間同士の関係、維持、葛藤の処理の「智恵」として、一定の社会的役割を果たしていたとし、近代文化成立以後、悪口が社会の片隅に追いやられる傾向が顕著になったという（山本 2006）。このクスクエ由来に代表されるクシャミの悪罵の誦言も、悪口や非言語をコミュニケーションのひとつとして活用する人類の知恵のひとつであるといえよう。

そして、このような、言葉の持つ多面性や様々な可能性に光を当てて活用する人類の知恵は悪罵に限らず、クシャミと噂、想いの結びつきにも見られる。クシャミと噂が結び付けられたり、クシャミをすると誰かに想われている知らせであるという観念がある。一例として、前述した近世の『嬉遊笑覧』を再掲すると「人におもはるればはなひるとなり。後には其意うつりて我がうへをかげにて後言するものあれば噓るとてわろき事とす」（日本随筆大成編集部 1996：322）という具合である。誰かが自分の噂をしたり、想ったりするとクシャミが出るということは、その場には存在しない誰かの言葉の呼びかけ（噂、想い）への応答として、クシャミが位置づけられているということである。噂や想いというのは、ある特定の相手を対象としたメッセージであるが、相手本人に対し直接発せられ、交換されるメッセージではない。噂は不特定多数による特定の人物へのメッセージであり、想いは言葉として相手に直接差し向けられることなく、胸に秘められた交換されざるメッセージである。いずれもメッセージの対象者の直接関知しないところで生じ、発信者から受信者に対する一方向的な性質をもち、言葉の交換としてはバランスを欠いている。

この過剰な発信を受け止めて、受信するのがクシャミなのだ。クシャミはそれ自体では、反言語的な性質をもつことは本稿で述べてきた。しかし、通常の言語のような明確さを持たず受信、発信、メッセージの曖昧性を持つことで、かえってどのようなメ

ッセージの兆候としても解釈できる融通性を持ち、通常の言語交換から逸脱したメッセージや隠れたメッセージを回収する媒介となっているのである。噂、想いの発する一方向的なメッセージの発信は、クシャミという媒介を通じて受信の回路を確保し、変則的ながらも応答の形式をとることで、両者はともに言語コミュニケーションへと組み入れられるのだ。

ここでは、クシャミの持つ反言語性は、他の反言語と相互に対応することで、言語による秩序を補完する役割を果たしている。クシャミはそれ単独では、文化秩序の攪乱をもたらすが、広く他の言語表現との関係の中においてみると、言語コミュニケーションを豊かにし、言葉の多様な表現の可能性を担保しているといえよう。クシャミを言語の中に位置づけることは、クシャミの言語への回収であると同時に、言語を非言語や身体との関係の中へ連れ戻すことで、言語にあらたな可能性を与える行為なのだ。

## おわりに

本稿では、クシャミと言語の特徴を対比することで、世界各地に見られる様々なクシャミの習俗の共通性は、クシャミと言語の構造的な対称性から生み出されていることを指摘した。それによって、従来の氣息靈魂説や不随意説よりも包括的で一貫性があり、人類文化全般に適用できるような分析の見取り図の提示を試みた。

クシャミは人間にも動物にも共通する生理現象であり、普遍性を持つが、クシャミを恐れ、呪いをしたり、吉凶、幸運不運と関係づけて反応するのは人間だけである。人間の種としての特徴は、生理現象としての排気を操作して言語へ加工し、それに大きく依存することだ。言語は思考の伝達手段に留まらず、認識の土台でもあって、人間は言語を用いて身体の内外の自然を概念的に分節し、文化秩序を創りあげる。しかし、クシャミは不随意で制御が難しく、非分節的な音声を伴う行為という点で、言語を土台とする文化秩序を攪乱する。クシャミが畏れられたのは、言語を使った認識では捉えがたい力をそこに感じ、ほかならぬ人間自身の身体こそが、言葉で理

解し尽くしたり、制御し尽くせないことを露に  
してしまうからである<sup>(9)</sup>。クシャミに対し呪いや唱えごと  
をするという一連の習俗は、クシャミという言葉  
を超えている現象を、苦心して言語のうちに関係づけ  
ようとした人類の格闘の軌跡なのである。

本稿の分析は各事例の構造の共通性に強く着目し  
たため、各事例が持つ歴史性、地域性の細かな差異  
を軽視しているとの批判は免れない。しかし本プロ  
グラムの目指す、人類文化研究という大きな課題に  
挑むには、あえて大上段に構えて包括的な試論や仮  
説を積み重ねてみることも重要であるとする。

人間が身体という与えられた条件の中で、言語を  
用い文化を創りあげようとする営為は普遍的であっ  
て、本稿でクシャミを分析した枠組みは咳、ゲップ、  
シャックリ、アクビ、オナラなど他の身体音全般に  
適用できよう。なぜなら程度の差こそあれ、これら

の音声も非分節的で言語に対比すれば不随意性が強  
く、身体の内部と外部を行き来する境界性をもつら  
だ。そして、それぞれの身体音と言語との対比に  
加えて、さらに非言語的な身体音同士を対比してそ  
の特徴を検討することによって、言語に対して周縁  
的、非体系として扱われてきた身体音は、人類文化  
における文化と自然、言語と身体の問題を問い直す  
という大きな意義を持つ研究対象として、立ち現わ  
れてくるだろう。

#### 【謝辞】

本稿を作成するにあたり、中林伸浩先生、小馬徹  
先生の適切なご指導、ご批判を頂きました。記して  
感謝いたします。

(おのち・たける)

#### 【注】

- (1) 貞観年間(859-877)以前の成立とされる『琴歌譜』には「つぎねふ山城川に蜻蛉鼻吹く噓ふとも我が愛  
しいものに會はずは止まじ」(中山 1935: 79)との歌があり、動物だけでなく蜻蛉までもがクシャミする  
と表現されている。これは蜻蛉独特の鋭角的な飛行がクシャミをしているように見えたのだろうか。蝶や  
蜂、虻などが魂の浮遊を象徴し、あの世とこの世を結ぶ「soul animal」とされることは知られているが、  
日本では蜻蛉にもその例がある(井伊 2000: 51-52)ので、ここでもクシャミと魂の関連が窺える。
- (2) 文化人類学者の板橋作美も不随意で人の操作できない生理現象が占いに用いられるという広い視点の中に、  
クシャミの持つ吉凶や幸運不幸の特徴を位置づけている(板橋 2004)。
- (3) クシャミが凶兆として忌まれる例が多いことは、本文に記した通りである。特にその事例に外出、出陣、  
狩猟、旅など、あるカテゴリーから別のカテゴリーへと人や物が移行する境界状態に関わる行為が多いこ  
とは興味深い。境界への移行期という不安定で曖昧な時期には、クシャミという予測のつかない、非操作  
的な現象の介在は危険なものとして排除されるのである。
- (4) 本文で紹介したクシャミを忌んで、行為を中断、停止したり、やり直すという事例も、クシャミに対する  
消極的な対処ではなく、不随意的なクシャミに対し、ことさらに意図的な行動をとることで克服をはかる  
積極的な行為と解釈すべきである。例えば、中世日本で出陣の際にクシャミが出るのを忌み、弾指をして具  
足や帯を着け直す例をあげたが、これは口から発せられた無制御で不随意な音声であるクシャミを、意図  
的で操作された音を指から発する弾指と対応させることで、不随意行為を意図的な行為に置き換えて克服  
する論理が窺える。
- (5) 注目すべきは、後者のケルト民話の例では「神のお恵みを」(“God Save Us.”)と唱えることで、神とい  
う存在が介在することだ。クシャミによって引き起こされる文化秩序の混乱は侏儒の到来によって象徴さ  
れ、その撃退と修正はキリスト教の神の権威によってなされている。小馬徹は侏儒はキリスト教以前の土  
着の神格である妖精等が貶められて表現されたものであり、キリスト教の神への唱えごとによって、それ  
らを祓うことは、身体を通じてキリスト教の優位の価値観をしみとおらせるという歴史性、政治性がうか  
がえると指摘する(小馬 2003: 114)。クシャミの持つ異界との交信力は秩序を乱す否定的な力と結びつ  
くものとして排除され、言葉によって発せられる唱えごとは神に結びついて、現在の秩序を保証するもの  
として優位にたつ。このように、クシャミを通じて、文化の外部にある力の分節化と序列化が行われてい  
るのだ。身体音の政治性、歴史性も本研究の今後の課題となる。  
また、堀維考と長野晃子は、人間がクシャミをするのではなく、異形の存在である幽霊や毒蛇が神の罰や  
呪いをかけられてクシャミが止まらなくなり、人間が神の祝福の唱えごとをすることによって、彼らの呪  
縛が解けてクシャミが収まり、救いを得るタイプの民話を紹介している(堀 1926: 113-114; 長野  
1994: 20-22)。ここでは、クシャミをすること自体が、罰や呪いによる異常な行為とされており、それ  
を行う主体も人々から不気味とされている幽霊や毒蛇である。クシャミは二重三重に秩序を攪乱する音声と  
位置づけられているのだ。一方神の祝福は、その二重三重の攪乱を一気に修正する行為として位置づけら



- れる。クシャミに対する神の権威の優越、外部にある力の分節化と序列化は、さらに強められている。
- (6) ただし唱えごとは類型化されていることで無意識性や音楽性が高まるなど、記号性からの逸脱への回路にも開かれた言語であるという側面も持っている。
- (7) ただし、沖縄ではクシャミを望ましい吉兆とみる考えもある。近世の琉球について記した森島中良『琉球談』では薩摩の人からの伝聞として、「琉球人は寿命の薬なりとて、嚏する事を好む。客に対する間も、紙条を鼻孔へ入てくつさめを為」す(石上 1994: 89)と、道具を使い意図的にクシャミを発するまでにクシャミを好んでいる。この記述と、クシャミを極めて不吉とみなすクスキュー由来系統の間に、どのような関連、変遷があるのかは今後の課題である。
- (8) 読谷村の類話「どこそこの子供の鼻をほじくり、くしゃみをさせて死なせ、魂を取ろう」(稲田 1983: 181)、那覇市の類話「病気の子供の魂を取りにいく。私が子供の鼻をくすぐってくしゃみをさせたとき『クスキュー』と言われると取れないが、言われなければ取る」(稲田 1983: 182)との事例がある。いずれも、子供の魂を取ろうとする悪霊の言葉である。
- (9) このような言語を超えて作用するクシャミの身体性の問題は、本稿では紙数の都合もあって、ほとんど展開することができなかった。しかし以下のような興味深い事例があるので紹介しておきたい。以下は、東京都に住む56歳の影山博さんという人の話である。「兄夫婦が浜松の実家で母を介護してくれているが、留守にするというので、1年ぶりに帰省した。夜になった。母を介添えしてトイレをさせベッドに寝かせ、寝付くのを見届けてから、隣の布団に入った。しばらくして気管支が弱い私はくしゃみをしてしまい、母を起こしてしまった。暗闇の中から『風邪をひいたか』。満足な会話も寝返りもうてない母が懸命にか細い声で聞いてきた。私は思わず涙を流した。母性がよみがえったのか、母は『泣くな』と言った後、『月の沙漠(さばく)をはるばると……』と歌う声が小さく響いた。私は跳び起きて母の背をさすった。昔、母が、農作業でくたくたになりながら、むずかる子供の私をあやしてくれたことを思い出していた。『親孝行とはお金や物を贈ることではない。親を安心させることだよ』と母は何度も言っていた。子守歌を歌うのに疲れたのか、寝息が聞こえた。いつか母との別れがくるが、悔いのないように見守っていきいたい。同時にこれからの人生を少しでも実りあるよう努力していくことが母への孝行と確信した。』『介護した母の口から子守歌 お年寄りとともに(声) 食業』(朝日新聞2003年9月29日付 朝刊)
- 「満足な会話」も出来ない母親は初老の息子のクシャミに懸命に反応して息子の身体の具合を心配し、自分のわずかな体力を振り絞って子守歌を歌った。息子は涙を流して、その気持ちを受け止めて母親の身体をさすって応え、母親との絆を再確認する。クシャミ、涙、歌、さするという非言語的な身体行為が連動し、親子の愛情、記憶の喚起を促し、深い共感と一体感を創り出している。もしも母親と息子が、単に言葉によって会話していたのならば、ここまで強く互いの感情を刺激されることはなかったのではないか。ここで、感情や親孝行が本質的な実体をもつものであるとか普遍的な価値観であるとか主張するつもりはない。ただ、言語を普通に使っているのは自覚的に捉えられないような人間を奥深いところから突き動かす共感とコミュニケーションが、クシャミをきっかけにして湧き出るように現れるのが興味深い。クシャミは言葉として記号化されていないゆえに、言語によらない次元での共感や同調を生む側面がある。いわば、前言語的というべきクシャミの性質については、稿を改めて論じたい。
- (10) このような、非言語的な身体音同士の対比については、本文前述の野村雅一、小馬徹の研究(野村 1994; 小馬 2003)があり、最近では小馬がO・呂陵というペンネームで『放屁という覚醒』(O・呂陵 2007)というオナラを題材にした論を展開している。

#### 【参考文献】

- 青木生子・井出至・伊藤博・清水克彦・橋本四郎校注  
1980 『万葉集三』(新潮日本古典集成第四一)、東京: 新潮社
- 井伊美紀子  
2000 「昔話『夢の蜂』と遊離魂信仰」『昔話伝説研究』21、22-58
- 池田亀鑑(校訂)  
1995(1962) 『枕草子』東京: 岩波書店
- 石上敏(校訂)  
1994 「琉球談」『森島中良集』(叢書江戸文庫32)、東京: 国書刊行会
- 板橋作美  
2004 『占いの謎』東京: 文春新書
- 市島謙吉(編)  
1908 『松屋筆記』第一、東京: 国書刊行会
- 稲田浩二  
1988 『日本昔話通観28』京都: 同朋舎出版
- 稲田浩二、小澤俊夫(編)  
1983 『日本昔話通観26』京都: 同朋舎出版

- 惠原義盛  
1973 『奄美生活誌』東京：木耳社
- O・呂陵  
2007 『放屁という覚醒』横浜：世織書房
- 小沢正夫（校注訳）  
1977（1971） 『古今和歌集』（日本古典文学全集7）、東京：小学館
- 風間喜代三  
1988 「くしゃみの言語文化誌」『月刊百科』311、22-26  
1990 『ことばの身体誌』東京：平凡社
- 萱野茂  
2001（1996） 『萱野茂のアイヌ語辞典』東京：三省堂
- 川村晃生（校注）  
2000 「袖中抄」『歌論歌学集成』5、東京：三弥井書店
- 神田秀夫ほか（校注）  
1971 『方丈記 徒然草 正法眼蔵随聞記 歎異抄』（日本古典文学全集27）、東京：小学館
- 北野克  
1983 『名語記』東京：勉誠社
- クローカー、トマス・クロフトン  
2001 『グリムが案内するケルトの妖精たちの世界（下）』藤川芳郎訳、東京：草思社
- 国際日本語普及協会  
1999 「異文化を楽しく学ぶ事典「くしゃみ」」『AJALT』22、55-58
- 故実叢書編集部（編）  
1955a 「捨芥抄」『新訂増補 故実叢書』13、東京：明治図書出版・吉川弘文館  
1955b 「貞丈雑記」『新訂増補 故実叢書』16、東京：明治図書出版・吉川弘文館  
1955c 「安斎随筆」『新訂増補 故実叢書』26、東京：明治図書出版・吉川弘文館
- 近藤瓶城（編）  
1925a（1901） 「簾中抄」『改定史籍集覧』23、東京：近藤出版部  
1925b（1901） 「二中歴」『改定史籍集覧』23、東京：近藤出版部
- 小馬徹  
2003 「クシャミの比較民族学」『歴史と民俗』19、99-146
- 斎藤たま  
2005 『落し紙以前』東京：論創社
- 佐佐木信綱（編）  
1963 「奥義抄」『日本歌学大系』1、東京：風間書房
- 増補「史料大成」刊行会（編）  
1981（1965） 『増補 史料大成』27、京都：臨川書店
- タイラー、E・B  
1962 『原始文化』比屋根安定訳、東京：誠信書房
- 多田道太郎  
1994 『しぐさの日本文化』（多田道太郎著作集3）、東京：筑摩書房
- 谷川士清  
1898 『和訓栞』東京：皇典講究所印刷部
- 種村季弘  
1991 『迷信博覧会』東京：ちくま文庫
- 田畑千秋  
1992 「童詞、童歌、唱え言」『奄美博物館紀要』2、114-195
- 田畑英勝（編）  
1976（1975） 『奄美大島昔話集』（全国昔話資料集成15）、東京：岩崎美術社
- 土田滋  
1988 「台湾高砂族諸語における『くしゃみ』と禁忌」『東京大学言語学論集 '88』21-34
- 常光徹  
2003 「クシャミの俗信と昔話」福田晃監修、古希記念論集刊行委員会編『伝承文化の展望』208-222、東京：三弥井書店  
2006a 「漁と海に関する俗信」福田アジオ編『中国江南沿海村落民俗誌』237-257、横浜：神奈川大学歴史民俗資料学研究所  
2006b 『しぐさの民俗学』京都：ミネルヴァ書房

- 出口米吉  
1908 「徒然草に見ゆるクサメの風習」『東京人類学会雑誌』268、380-383
- 豊川昇  
1956 「クシャミについて」『民間伝承』20 (5)、34-35
- 長野晃子  
1994 「クシャミと唱え言葉」『世間話研究』5、16-27
- 中村義雄  
1978 『魔よけとまじない』 東京：塙書房
- 中山泰昌（編）  
1935 「琴歌譜」『校註国歌大系』1、東京：誠文堂・新光社
- 日本随筆大成編集部（編）  
1930 「梅園日記」『日本随筆大成』第三期第六巻、東京：日本随筆大成刊行會  
1996 (1979) 『日本随筆大成〈別巻9〉嬉遊笑覧3』 東京：吉川弘文館
- 野村雅一  
1994 『ボディランゲージを読む』 東京：平凡社ライブラリー
- 橋本不美男ほか（校注訳）  
1975 「俊頼髓脳」『歌論集』（日本古典文学全集50）、東京：小学館
- 外間守善  
1981 『沖縄の言葉』（日本語の世界9）、東京：中央公論社
- 外間守善（編著）  
1982 (1970) 『混効験集 校本と研究』 東京：角川書店
- 堀維考  
1927a 「『くさめ』に関する俗信」『民族』2 (2)、101-119  
1927b 「『くさめ』に関する俗信（完）」『民族』2 (3)、31-46
- ボンネルジャ  
1944 『ベンガル民俗誌』民族學協會訳、東京：三省堂
- 松田毅一、川崎桃太（訳）  
1982 (1979) 『日本史9 西九州篇』東京：中央公論社
- 三田村鳶魚  
1998 「江戸っ子の使う悪態の解説」『江戸の生活と風俗』（鳶魚江戸文庫23）、20-32、東京：中央公論社
- 三谷栄一  
1969 『古典文学と民俗』東京：岩崎美術社
- 三宅秀、大沢謙二（編）  
1979 『日本衛生文庫』3、東京：日本図書センター
- 柳田國男  
1962 「クシャミのこと（孫たちへの話）」『定本柳田國男集』20、458-466、東京：筑摩書房
- 山里純一  
1997 「くしゃみの呪文『クスキュー』」『沖縄の魔除けとまじない』253-266、東京：第一書房
- 山中文夫  
1998 「世界はひとつ民俗学の周縁から くさめ（くしゃみ）曼荼羅」『北方圏』103、62-65
- 山本幸司  
2006 『〈悪口〉という文化』東京：平凡社
- リーチ、E  
1976 「言語の人類学的側面」諏訪部仁訳、『現代思想』4 (3)、68-90  
1981 『文化とコミュニケーション』青木保、宮坂敬造訳、東京：紀伊国屋書店
- Tylor, E.B.  
1994 *Primitive Culture I : The Collected Works of Edward Burnett Tylor. Volume III*, London : Routledge/Thoemmes Press & Kinokuniya Company Ltd.